

## EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN TAKWIL

**Ahmad Munawwir, Lc., M.Pd.I**

Dosen Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah UIN Alauddin Makassar

Email: [awiepaparashaad@gmail.com](mailto:awiepaparashaad@gmail.com)

### Abstrak

Telah terjadi perdebatan yang sangat serius mengenai bagaimana seharusnya karakteristik metode pemaknaan terhadap teks al-Quran jika ingin menempatkan teks dan konteks (pembaca) secara harmonis dan bersamaan, dengan tidak lebih memenangkan salah satu diantara keduanya. Tulisan ini berupaya secara metodologis menelusuri bagaimana konsep takwil dan tafsir menciptakan keterpaduan antara (1) pengarang teks (Allah-Muhammad-umat Muhammad pada masa awal sebagai konteks pertama bagi teks Al-Quran), (2) Teks (objek bacaan-teks yang tertulis dan diwariskan hingga sekarang) dan (3) pembaca (subjek-dengan segala konteks yang baru). dalam hal ini akan berfokus kepada metode tafsir dan takwil sebagai pangkal epistemologi dalam penafsiran al-Quran.

**Kata Kunci :** Tafsir, Takwil dan Makna

### A. Pendahuluan

Sepanjang lima belas abad ini Al-Qur'an menempati posisi sentral dalam peradaban Islam dalam arti menjadi inspirator dan pemandu dalam setiap gerakan, aktifitas dan pengetahuan umat Islam.<sup>1</sup>Seiring dengan berjalannya waktu, berjuta-jutamuslim di berbagai belahan dunia telah dan terus berusaha agar bisa semakin dekat kepadanya, -baik yang beraliran tradisionalis maupun

---

<sup>1</sup> Lihat Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKis, 2003), hlm 31. Lihat juga Hasan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Din* (Mesir: Madbuli, 1989), hlm. 77.

modernis, dogmatis atau kritis-,. Semuanya dilakukan untuk mendapatkansuatu petunjuk dari kitab suci al-Quran tersebut. Hebatnya karena meskipun al-Quran muncul sejak berabad-abad yang lalu, dengan keadaan teksyang tidak sedikitpun mengalami perubahan. Akan tetapi makna yang dihasilkan dari Al-Quran seperti tiada habisnya.Hal ini mungkin disebabkan oleh beragamnya cara dan metodeyang telah diciptakan oleh muslim untuk menemukan makna yang sesuai dengan kebutuhan mereka, di ruang dan waktu masing-masing.

Namun tidak bisa dipungkiri bahwa pemaknaan yang dihasilkan selama iniseringkali saling bertentangan satu sama lain sehingga memicu perdebatan yang panjang.Selama beberapa abad telah terjadi perdebatan yang sangat serius mengenai bagaimana seharusnya karakteristik metode pemaknaan terhadap teks al-Quran jika ingin menempatkan teks dan konteks(pembaca) secara harmonis dan bersamaan, dengan tidak lebih memenangkan salah satu diantara keduanya. Dalam banyak perdebatan sepertinya kecenderungan yang berkembang lebih kuat adalah kecenderungan secara sepihak dalam mencampur-adukkan subyektifitas pengarang, teks suci, atau pemaknaan sosio-historis dan argumentasi-argumentasi normative.<sup>2</sup> Akhirnya pada beberapa proses penemuan makna, perdebatan makna teks lebih banyak hanya berkutat pada hubungan makna bahasa dan representasi mental, atau antara interpretasi bahasa berbasis *lughah* dan psikologis saja.

Lalu bagaimana upaya metodologis yang semestinya dilakukan untuk menciptakan keterpaduan antara (1) pengarang teks (Allah-Muhammad-ummat Muhammad pada masa awal sebagai konteks pertama bagi teks Al-Quran), (2) Teks (objek bacaan-teks yang tertulis dan diwariskan hingga sekarang) dan (3) pembaca (subjek-dengan segala konteks yang baru).Tulisan ini hadir sebagai ikhtiar untuk ikut memperbincangkan persoalan tersebut, yang dalam hal ini akan berfokus kepada metode tafsir dan takwil sebagai

---

<sup>2</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2004), hlm. 182

pangkal epistemologi dalam penafsiran al-Quran, yang pada tujuan akhirnya semoga memberikan serpihan wawasan baru mengenai metodologi interpretasi terhadap al-Qur'anyang berorientasi kepada pemaknaan yang kontekstual dan menjadi solusi untuk problem zaman saat ini.

## B. Epistemologi sebagai Basis Pemaknaan

Dalam khazanah pemikiran filsafat Islam berkembang tiga jenis metodologi pemikiran yang dalam hal ini Abid Al-Jabiri menyebutnya dengan menggunakan tiga istilah yaitu *bayani*, *burhani* dan *irfani*.<sup>3</sup> **Epistemologi Bayani**<sup>4</sup> adalah sebuah metodologi berfikir yang berpusat kepada teksdimana teks sebagai otoritas penuh untuk menentukan kebenaran makna. Teks dianggap yang paling otoritatif dalam memberi arah atau arti kebenaran dalam sebuah pemikiran, sedangkan rasio dianggap hanya berfungsi sebagai pengawal untuk mengamankan otoritas teks tersebut. Adapun dalam perluasan makna, *bayani* sangat mengutamakan *qiyas* atau premis-premis logika tekstual,<sup>5</sup> maka sebagian kalangan menganggap *bayani* sebagai pemikiran *tekstual-lughawi*.

**Epistemologi Burhani** adalah metodologi berfikir yang berpusat kepada akal, realitas, atau *al-waqi'* (realitas alam dan sosial). Ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi burhani disebut dengan *al-ilmu al husuli*, yakni ilmu yang tersusun dan konsepnya disistematiskan lewat *al-mantiq* dan bukannya lewat otoritas teks atau otoritas intuisi. Dengan nalar ini pada tahap tertentu,

---

<sup>3</sup> Secara populer ketiga istilah teknis epistemologi keilmuan: *bayani*, *burhani* dan *irfani* dikenalkan oleh pemikir muslim inovatif Muhammad Abed Al-Jabiri dalam karyanya, *Takwin al-'aql al-'arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'arabi, 1990). Lihat juga A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), Hlm. ix

<sup>4</sup> Menurut al-Ghazali kedudukan sentral teks (*naql*) sebagai sumber pengetahuan adalah hakikat *bayani*. Oleh karena itu al-Ghazali mengatakan bahwa yang dimaksud *irfani* adalah dalil *sam'i* yang kehadirannya dengan cara mukjizat. Lihat Al-Ghazali, *al-Mankhul min Taliqat al-'Usul*, ed. oleh Muhammad Hasan Haitu. (Damaskus: Dar Fikr, 1980), hlm. 67.

<sup>5</sup> Muhammad Sabri, *Memahami Bahasa Mistik*, dalam Disertasi Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, hlm. 19

keberadaan teks suci dan pengalaman spiritual hanya dapat diterima jika sesuai dengan aturan logis. Sedangkan **epistemologi irfani** adalah metodologi berfikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan. Oleh sebab itu berbeda dengan sasaran telaah *bayani* yang bersifat eksoteris, sasaran telaah *irfan* bersifat esoteris atau berorientasi kepada sisi batin teks. adapun rasio hanya digunakan untuk menjelaskan pengalaman spiritual yang mengiringi pemahaman pada teks tersebut.

Ketiga epistemologi tersebut berkembang tentu dengan sejumlah kelemahannya masing-masing. *Bayani* dianggap menemukan kelemahannya ketika sebuah pemikiran harus berhadapan dengan teks-teks lain yang dimiliki oleh komunitas, bangsa atau masyarakat lain. Ketika saling berhadapan, nalar *bayani* biasanya mengambil sikap mental yang dogmatik, defensive dan apologetif.<sup>6</sup> *Burhani* memiliki kelemahan pada kenyataan bahwa meski nalar ini rasional akan tetapi masih dominan didasarkan kepada model pemikiran empiris, induktif-deduktif. Dalam banyak sisi, model pemikiran tersebut sangat tidak memadai untuk perkembangan pemikiran Islam yang keluasanannya juga menjangkau jauh kepada hal-hal yang bersifat eskatis. Sedangkan *irfani* mempunyai kelemahan pada penggunaan term-term intelektualnya yang terlanjur melembaga dalam khazanah spritualisme dan sufisme, dimanatidakmudah untuk menelusuri kemampuan irfani bersamaan dengan tuntutan epistemologi Islam yang dituntut untuk “komprehensif-integratif-ilmiah”.

Dengan segala kekurangan yang dimiliki oleh masing-masing epistemologi di atas maka tidak mustahil jika masyarakat muslim kemudian menggunakan ketiganya secara bersamaan dengan tidak memisahkannya secara mandiri dalam pengembangan ilmu-ilmu Islam, terkhusus untuk pengembangan ilmu tafsir dimana locus kajiannya adalah teks suci yang tidak pernah akan berubah tetapi harus menghasilkan kekayaan makna yang dapat berlaku di

---

<sup>6</sup> A. Khudori Soleh, *Pemikiran Islam*...., hlm. x

sepanjang perjalanan zaman.

### C. *Tafsir: epistemologi bayani atau burhani?*

Tafsir secara bahasa mengikuti wazan *taf'il* dan berasal dari akar kata *fa-sa-ra* yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak.<sup>7</sup> Kata tafsir muncul dalam al-Qur'an hanya sekali dan mengandung pengertian menjelaskan (al-Furqan :33).<sup>8</sup> Pengertian inilah yang dimaksud dalam *lisanul arab* dengan *kasyf al-mughaththa* (membuka sesuatu yang tertutup) dan "penjelasan maksud yang sukar dari suatu lafadz".<sup>9</sup> Tafsir kemudian menjadi disiplin ilmu yang khusus membicarakan tentang penjelasan makna teks suci. Sebagaimana pandangan adz-Zahabi dan Khalid ibn Utsman bahwa *tafsir* adalah ilmu yang mengkaji kompleksitas al-Qur'an dalam rangka memahami firman Allah sesuai dengan kadar kemampuan manusia.<sup>10</sup>

Dari pengertian ini maka tafsir merupakan penamaan untuk menyebutkan proses dan hasil pemikiran seorang *mufasssir* terhadap teks suci yang mereka baca. Oleh karena tafsir merupakan hasil pemikiran seorang manusia, maka secara otomatis akan mengandung unsur-unsur subyektifitas, dan betapapun kualitas dari hasil sebuah penafsiran, tetap saja tidak boleh kemudian dianggap "suci" dan final sebagaimana kitab suci al-Quran. Sebab bercampurnya kepentingan dan mental serta batas kemanusiaan penafsir dalam setiap penafsirannya, akan selalu menempatkan tafsir berada pada waktu dan tempat yang terbatas. Dalam salah satu pandangannya, Syahrur (salah satu pemikir tafsir kontemporer) mengatakan bahwa tafsir sebagai produk pemikiran pasti akan selalu bersifat historis,

---

<sup>7</sup> Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakkir, (Jakarta: Litera Antarnusa, 2001), hlm. 455.

<sup>8</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam al-mufahras li al-faz al-Qur'an* (Beirut: Dar Fikr, tt.), hlm. 791

<sup>9</sup> Ibnu Manzhar, *Lisan al-Arab*, Jilid V (Beirut: Dar Shadir, tt.). hlm. 55

<sup>10</sup> Dikuitp dari Abdul Mustaqim, *Pergeseran epistemologi tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 3. Lihat Adz-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-mufasssirun*, Juz I (Kairo: t.p., 1979), hlm. 15. Dan Khalid ibn Utsman, *Qawaid al-tafsir*, Juz I (Mamlakah as-Saudiyah: Dar Ibn Affan), hlm. 29-30.

temporal dan tentative, maka mutlak terjadi perubahan-perubahan di dalamnya.

Keniscayaan unsur subyektifitas dalam setiap penafsiran tersebut membuat Ignaz Goldziher melakukan pengelompokan tafsir yang disebut mazhab-mazhab tafsir.<sup>11</sup> Mazhab tafsir adalah pengelompokan corak tafsir berdasarkan subyektifitas penafsir dengan asumsi bahwa setiap produk penafsiran pasti akan selalu dipengaruhi oleh jenis pemikiran atau ideologi tertentu sang penafsir. Pengelompokan ini pula yang kemudian membuktikan bahwa unsur *ra'y* atau akal (*burhani*) dalam setiap penafsiran tidak mungkin bisa dihindari. Nashr Hamid secara tidak langsung mendukung pandangan tersebut dengan mengatakan bahwa penafsir tidak mungkin berangkat dari kekosongan akal, pengetahuan atau mazhab pemikiran tertentu, karena kekosongan konteks pengetahuan akan membuat pembacaan teks menjadi tidak memiliki makna.<sup>12</sup>

Berdasar kepada unsur subyektifitas tersebut, dalam perkembangannya istilah “tafsir” kemudian menjadi lebih identik dengan penafsiran yang selalu dekat dengan mazhab kekuasaan (tirani pengetahuan), sebagai subyek yang selalu dominan dalam sejarah pembacaan teks suci umat Islam.<sup>13</sup> Pada keadaan tersebut, tidak ada tafsir lain yang dianggap benar dan boleh beroperasi selain tafsiran makna yang diberikan dengan mazhab penguasa sebagai subyek otoritas. Jikalau muncul gerakan pemaknaan (tafsir) oposisi yang dilakukan di luar kekuasaan maka dianggap sebagai *ta'wil* atau *bid'ah* yang sesat.<sup>14</sup> Misalnya, pernah pada suatu masa legalitas tafsir diperdebatkan, apakah tafsir itu harus selalu *bil-ma'tsur* (tekstual-riwayat) saja atau boleh juga dengan *bil-ra'yi* (menggunakan akal).

---

<sup>11</sup> Ignaz menampilkan lima kecenderungan (mazhab) dalam penafsiran. 1) *ma'tsur*, 2) *dogmatis*, 3) *Mistik*, 4) *sectarian* dan 5) *modernis*. Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, terj. Alaika Salamullah, dkk (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003)

<sup>12</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoirun Nahdliyyin (Yogyakarta: Lkis, 2001), hlm. 275-276

<sup>13</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...* hlm. 282

<sup>14</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...* hlm. 276

Kenyataannya, penafsiran *bil-ma'tsur* yang kemudian lebih diterima dibandingkan penafsiran *bil-ra'yi*, karena metode *bil ma'tsur* lebih mungkin mendukung status quo dan menjaga kestabilan pengetahuan tafsir ummat muslim, dibandingkan jika *ra'yu* juga dipersilahkan, yang notabene sangat mungkin menciptakan keragaman makna dan dapat mengganggu otoritas pengetahuan penguasa.

Pada situasi yang semacam ini, beberapa kalangan beranggapan bahwa “tafsir” pada akhirnya lebih mewakili semangat epistemologi *bayani* dibandingkan *burhani*, di mana pola persebaran pengetahuan tafsir berlangsung secara terpusat, sangat berorientasi fiqh-hukum dan tekstual. Menurut Abed al-Jabiri, pada tahap selanjutnya muncul Imam Syafi'i yang dianggap ikut juga memberi andil dalam menempatkan metodologi tafsir kitab suci Al-Quran ke dalam epistemologi *bayani*.<sup>15</sup> Melalui aspek linguistik yang berkisar pada metode *naskh mansukh*, *makki madani* dan sebagainya, Imam Syafi'i melakukan induksi-induksi metodologis untuk memperoleh prinsip-prinsip hukum dan memahami kehendak Tuhan, kemudian para ahli Ilmu Al-Quran ikut menggunakannya ke dalam metode *ulumul Quran* atau ilmu tafsir secara umum. Maka dalam keterkaitan antara proses pemahaman, pengambilan hukum, dan *ulumul Quran* tersebut pada akhirnya semakin mempertegas kedudukan “tafsir” lebih kepada epistemologi *bayani*.

#### **D. Ta'wil: epistemologi burhani atau irfani?**

Perbedaan antara konsep *ta'wil* dengan tafsir dari sisi pengertiannya telah diberi makna dengan landasan sektarian dalam pengumpulan ideologis antara berbagai sekte keagamaan dalam dunia Islam. Pemberian makna tersebut umumnya disertai dengan dominasi aliran mayoritas (dalam hal ini yang *asy'ariah*) untuk melenyapkan gerakan oposisi seperti *muktazilah* dan *tasawwuf* pada

---

<sup>15</sup> Dikutip dari Ilham B Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Penafsiran al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 54

awal abad ke 5 Hijriah.<sup>16</sup>Hasil dari pergumulan tersebut memberi pengertian bahwa istilah tafsir bermakna sebagai interpretasi-interpretasi yang dihasilkan oleh aliran resmi atau penguasa, sementara istilah *ta'wil* berarti interpretasi yang dihasilkan oleh pihak musuh atau oposisi yang ingin menyimpang dari kebenaran.Serangan terhadap kedudukan *ta'wil* menjadi semakin bertubi-tubi setelah serangan yang dilakukan dari para ahli nahwu yang berafiliasi dengan aliran *Dzahiriyyah*.<sup>17</sup>

Kata *ta'wil*sebenarnya merupakan kata yang lebih populer dipakai oleh ulama tafsir paling klasik.Seperti Muhammad bin Jarir al-Thabari (w. 310), beliau menyebut buku tafsirnya dengan "*Jami' al-Bayan 'anTa'wil Ayatal-Qur'an*". *Ta'wil* dianggap istilah yang lebih representative dalam mengungkapkan mental ketika menghadapi teks-teks dan fenomena-fenomena. Sibawaih mengungkapkan bahwa kata "*ta'wil*" lebih cocok digunakan untuk menghadapi ungkapan-ungkapan yang butuh analisa mendalam,<sup>18</sup>dibanding dengan istilah tafsir yang lebih pada pengertian-pengertian yang sudah jelas.*ta'wil*secara umum adalah metode yang digunakan untuk menelusuri makna al-Qur'an dengan selain mengandalkan imajinasi dan akal (*burhani*), juga pada perkembangannya sangat mengandalkan intuisi atau isyarat (*irfani*).<sup>19</sup>

*Ta'wil*pada awalnya berangkat dari pemahaman bahwa teks mengandung dua eksistensi makna, yakni makna zahir dan makna batin. Dalam hal ini *Ta'wil*berkaitan dengan *'aql (dirayah)* yang berfungsi sebagai mental sekaligus konsep penelusuran makna batin (yang terdalam) pada sebuah teks, sedangkan tafsir berkaitan dengan *naql (riwayah)* yang terkait khusus kepada makna zahir teks (makna bahasa). Maka lewat *ta'wil*seorang penafsir kemudian

---

<sup>16</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiran (Yogyakarta: ICIP, 2004), hlm. 282.

<sup>17</sup> Ibnu Hazm, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Juz II (kairo: Maktabah al-Salam al-Alamiyah, 1348), hlm. 91-93.

<sup>18</sup> Lihat, Sibawaih, *al-Kitab*, Juz IV (Kairo: al-Hay'ah Mishriyyah al-Ammah, 1975), hlm. 235.

<sup>19</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakkir, (Jakarta: Litera Antarnusa, 2001), hlm. 460.



memasuki ranah kajian mengenai asal-asul dan signifikansi teks sebab *ta'wil* tidak terbatas pada kajian linguistik, tetapi pembacaan secara umum berkaitan dengan seluruh fenomena, peristiwa atau kejadian yang menyatu ke dalam teks. Gerakan ini yang kemudian membuat akal, pengetahuan dan imajinasi penafsir begitu penting.

Ini sejalan dengan penggunaan kata *ta'wil* di dalam al-Qur'an yang terjadi sebanyak 17 kali.<sup>20</sup> Semisal pada kata *ta'wil* yang digunakan dalam kisah Yusuf as. Dalam surah ini dikisahkan tentang mimpi yang di-*ta'wil*-kan. *Ta'wil* dalam kisah ini mengandung pengertian menyingkap awal kejadian sebelum mimpi itu terjadi dalam bentuk-bentuk gambar. *Ta'wil* kemudian juga digunakan untuk menunjukkan "ujung" dari mimpi Yusuf yang pada akhirnya menjadi kenyataan. Fakta ini menunjukkan keutuhan cara baca yang ditawarkan oleh metode *ta'wil*, bahwa teks harus dibaca bersamaan dengan seluruh fenomena demi makna awal untuk sampai kepada signifikansi (akhir dari tujuan makna). Khusus untuk signifikansi, *ta'wil* menawarkan "titik awal" untuk menciptakan makna baru. *Ta'wil* yang semacam ini, yang berorientasi kepada penelusuran makna zahir dan batin dengan garis *horizontal* antara teks, makna dan signifikansi yang kemudian berulang kali ditawarkan oleh Nashr Hamid.

Namun pada perkembangannya *takwil* ternyata lebih terlihat berkembang dalam tradisi para sufi yang berusaha memaknai teks kitab suci. Fakta ini sangat disayangkan oleh Nashr Hamid, sebab ketika *ta'wil* telah identik dengan kaum sufi yang secara umum menggunakan epistemologi *irfani* dalam pemikiran-pemikiran mereka, maka proses pemaknaan terhadap teks akan selalu berkisar pada makna garis *vertical* (atas-bawah), dan pada akhirnya sangat sering menciptakan kesan-kesan ideologisasi makna. Di tangan para sufi *ta'wil* akhirnya seringkali jatuh dan dilegitimasi oleh golongan tasawwuf sebagai "cara" khas mereka dalam memahami kitab suci, dimana konsep tentang falsafah wujud dan teks kitab suci menjadi

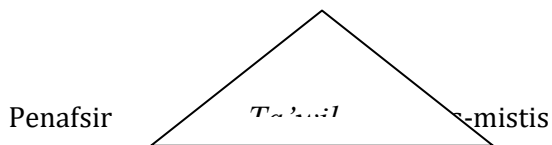
---

<sup>20</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...* hlm. 285

sangat sulit dipisahkan. Wujud yang digambarkan para sufi dianggap sebagai realitas imajiner semata dan teks al-Qur'an merupakan eksistensi yang menampakkan diri dalam bentuk bahasa.

Abid Al-Jabiri mengakui fakta tersebut dengan menyebut bahwa *ta'wil* merupakan *genre* yang cenderung lebih banyak bergerak dalam epistemologi *irfani*. Gerak nalar yang awalnya diharapkan mampu mendominasi proses pemahaman teks al-Qur'an, kemudian di tangan para sufi, berubah menjadi teori penafsiran sekaligus teori tentang wujud dan filsafat diri. Pengabaian atas realitas (bahasa/teks dan fenomena)- menjadi hanya yang sangat mistik- membuat *ta'wil* pada kutub ini semakin terpuruk, bahkan dianggap gagal.

Teks



### **Peluang Epistemologi Burhani Menciptakan Harmoni**

Tidak mustahil jika masyarakat muslim kemudian menggunakan ketiga epistemologi (bayani, burhani, irfani) secara bersamaan dengan tidak memisahkannya secara mandiri dalam pengembangan ilmu-ilmu Islam, terkhusus untuk pengembangan ilmu tafsir. Keilmuan tafsir kontemporer seharusnya tidak lagi terperangkap dalam penggolongan yang ekstrim antara istilah tafsir (bayani) dan takwil (burhani-isyari), atau antara tiga metode tafsir: *bil ma'tsur*, *bil ra'yi* dan *bil isyari*, yang secara epistemologi ketiganya dianggap berbeda dan berdiri sendiri. *Bil-ma'tsur* diasosiasikan dengan *bayani*, *bil-ra'yi* diasosiasikan dengan *burhani* dan *bil-isyaridiasosiakan* dengan *irfani*. Tafsir dan takwil, serta ketiga metode tafsir tersebut seharusnya dapat dikombinasikan dalam sebuah metodologi yang lebih maju dan progresif. Penyatuan epistemologi tersebut dapat dilakukan dengan metode "sirkuler" dimana ilmu tafsir bergerak dengan jangkauan berfikir

yang lebih luas, dimana teks, akal dan intuisi berperan secara harmoni, dan ilmu-ilmu lain di luar ilmu tafsir menjadi penting.

Kecenderungan metode tafsir kepada subyektifitas yang tekstualisdimana seringkali terpisah jauh dengan pembacaan realitas (*burhani*) dan kecenderungan metode takwil kepada subyektifitas penafsir yang seringkali terperangkap dalam realitas imajiner (*irfani*), seharusnya dapat dipadukan dengan mencoba menempatkan “pembacaan realitas” secara lebih baik, menuju realitas yang lebih bersifat *burhani* -- yakni proses pembacaannya berkembang melalui analisa dan keilmuan akal yang lebih utuh --. Syahrur berpendapat bahwa realitas adalah segala sesuatu yang ada (being) di jagad raya ini baik yang bersifat material particular (*metter*) ataupun yang bersifat formal universal, baik pada tataran empiris maupun rasional (*idea*). Untuk mencapai kualitas pembacaan realitas, maka pemaknaan al-Quran hanya dapat dilakukan jika terjadi kolektifitas para ahli pengetahuan yang bersifat interdisipliner. Kolektifitas intelektual ini dipahami sebagai kumpulan tokoh filsuf, saintis, antropolog, kosmolog, sejarawan dan lain-lain.

Nashr Hamid juga memberi pandangan yang sedikit berbeda dengan Syahrur, mengenai pentingnya “realitas” dalam proses pemaknaan teks Al-Quran. Nashr melihat realitas lebih kepada realitas historis ketimbang realitas material, dimana realitas dianggap sebagai sebuah teks, selanjutnya teks dipandang kembali sebagai sebuah realitas. Dengan ini metode penafsiran objektif mutlak untuk memanfaatkan berbagai keilmuan kontemporer seperti linguistik, semiotic, heremenutik dan sebagainya. Adapaun yang penting untuk digaris bawahi pada konsep *penafsiran* Nashr adalah kesadaran untuk menjaga tafsir dan *ta'wil* dari perangkap *talwin* (ideologisasi subyektif). Menurutnya, penafsir harus memandang obyektifisme sebagai pemandu subyektifisme di setiap memahami sebuah teks.

Penafsiran dengan menggunakan epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani*, secara harmoni akan memberi peluang terciptanya pendekatan interdisipliner yang lebih membangun dalam keilmuan tafsir. Dalam hal ini teks, subyektifitas penafsir, dan realitas yang ada

di sekitar teks dan penafsir/pembaca, menjadi satu kesatuan utuh dalam proses penafsiran melalui penerapan integrasi keilmuan tafsir dan keilmuan-keilmuan lain. Keilmuan seperti sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain-lain dianggap sebagai bagian penting untuk membaca realitas secara lebih komprehensif (*burhani*), kemudian tafsir menggunakannya untuk menarik garis makna realitas tersebut kepada kedalaman makna tekstual, bukan saja pada makna teks yang bersifat tekstual-lughawi (*tafsir*), tetapi sampai kepada makna teks yang lebih mendalam dan lebih spiritual (*takwil*).

### E. Kesimpulan.

Tafsir dan ta'wil memiliki sejarah perkembangan masing-masing yang pada tahap akhir perkembangannya dikelompokkan ke dalam jenis epistemologi yang berbeda. Tafsir terlihat lebih cenderung kepada epistemologi *bayani*, meskipun terdapat kecenderungan akal (*burhani*) di dalamnya namun masih lebih banyak kepada logika *ra'yu* yang bersifat logika tekstual dan sangat jarang menyentuh pembacaan realitas yang lebih menyeluruh. Sedangkan *ta'wil* berkembang lebih kepada epistemologi *irfan* di mana pembacaan realitas dianggap lebih bersifat imajiner dengan konsepsi-konsepsi wujud realitas para teosofi. Maka untuk mengatasi jurang pemisah tersebut, epistemologi *burhani* seharusnya semakin diberi ruang untuk menjadi bagian penting dalam penafsiran teks kitab suci Al-Quran.

Dalam hal ini epistemologi *burhani* dimaksudkan kepada ranah pembacaan realitas dengan menggunakan pendekatan dari keilmuan-keilmuan lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain-lain. Pengembangan proyeksi keilmuan tafsir semacam ini telah banyak ditemukan dalam beragam istilah kajian yang dikembangkan oleh beberapa kampus di Indonesia pada beberapa tahun terakhir, seperti tafsir sosial, tafsir hukum dan pemerintahan, tafsir lingkungan hidup tafsir ilmi dan lain-lain.

## DAFTAR PUSTAKA

- Adz-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-mufasssirun*, Juz I, Kairo: t.p., 1979.
- Ahmala, "Hermenutika mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-Ilmu Sosial", *Hermeneutika Transendental*, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Takwin al-'aql al-'arabi*, Beirut:al-Markaz al-Tsaqafi al-'arabi, 1990.
- \_\_\_\_\_, Muhammad Abid, *Agama Negara dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Qattan, Manna Khalil, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakkir, Jakarta: Litera Antarnusa, 2001.
- Asfahani, Al-Raghib , *Mu'jam Mufradat alfadz al-Qur'an*, Beirut: Dar Fikr, tt.
- Baidan, Nashruddin , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- El-Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin , Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2004.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, terj. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Hadi, Abdul, *Tasawwuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hardiman, F. Budi , *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* , Yogyakarta: Kannisius, 1990.
- Manzhur, Ibnu , *Lisan al-Arab*, Jilid V , Beirut: Dar Shadir, tt.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran epistemologi tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Sabri, Muhammad, *Memahami Bahasa Mistik*, dalam Desirtasi Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.